

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il genere e l'eterna disputa tra “essere” e “dover essere”

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1658739> since 2018-01-22T19:00:38Z

Publisher:

Mimesis

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

IL GENERE E L'ETERNA DISPUTA TRA "ESSERE" E "DOVER ESSERE"
Vera Tripodi (Università di Torino)

INDICE

1. PROLOGO
2. LA TRAPPOLA DELLA PRESUNTA NATURALITÀ DELLA PROPRIA INDOLE
3. LA PRETESA DI DESIDERARE CIÒ CHE NON È DESIDERABILE
4. ESSERE ARBITRI DEL PROPRIO DESTINO
5. BIBLIOGRAFIA

1. PROLOGO

In *Ritratto di signora*, Henry James descrive Isabel Archer – il personaggio principale del suo romanzo – nel modo seguente: «era intelligente e generosa: era una bella e libera natura; ma cosa avrebbe fatto di se stessa?»¹. Nel proseguo della descrizione della sua eroina, James precisa: «[Questa] domanda era poco pertinente perché la maggior parte delle donne nessuno ha occasione di porsela. Le donne, in genere, non facevano niente di loro stesse; aspettavano in atteggiamenti più o meno graziosamente passivi, che un uomo capitasse dalle loro parti, a fornirle di un destino»². In che senso Isabel era diversa dalle altre donne? James così risponde a questa domanda: «l'eccezionalità di Isabel era nel dare l'impressione di avere intenzioni sue proprie»³. Isabel è una donna desiderosa di essere libera, di conoscere il mondo, di viaggiare; che rifiuta un certo destino imposto (respingendo due vantaggiose proposte di matrimonio), che vuole essere libera di amare chi vuole, che aspira ad essere felice, che vuole prendere decisioni da sola (magari sbagliando) e che è disposta anche a correre il rischio di avere "tutti contro" o di sentirsi per questo incompresa. Per usare le parole di James, Isabel non vuol essere «una semplice pecora del gregge»⁴ bensì essere protagonista del proprio destino. Che cosa sta più a cuore a Isabel? Esattamente questo: sapere «qualche cosa delle cose del mondo al di là di quello che gli altri pensavo sia giusto e conveniente far[le] sapere»⁵.

¹ H. James, *Ritratto di signora*, Feltrinelli, 2013, p. 80.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 198.

⁵ *Ibidem*.

Nelle pagine che seguono, tenterò un esperimento. Diversamente da quanto ho fatto altrove⁶, nell'affrontare alcune controversie filosofiche riguardanti la questione "cosa vuole dire essere donna (o uomo)?" – o più in generale "che cosa significa appartenere a un genere?" – farò qui appello alla letteratura. Nei paragrafi successivi, più precisamente, proverò a esaminare la disputa dell'appartenenza a un genere che anima l'attuale dibattito filosofico (e non solo)⁷ attraverso alcune vicende di un personaggio fittizio, quello di Isabel appunto. Il tentativo sarà quello di illustrare come questi avvenimenti e gli stadi d'animo che accompagnano la protagonista del capolavoro di James possano – come spesso accade per la grande letteratura – essere informativi e illuminanti per la loro esemplarità anche del vissuto di donne (e uomini) reali. Le vicende di Isabel possono essere significative e dirci qualcosa anche sull'aspettative delle donne (degli uomini) o sul modo in cui l'appartenenza a un genere può o deve declinarsi. Le scelte e le reazioni di Isabel mi aiuteranno dunque a far emergere alcune tesi filosofiche che vorrei qui avanzare.

2. LA TRAPPOLA DELLA PRESUNTA NATURALITÀ DELLA PROPRIA INDOLE

Quante volte abbiamo sentito dire che l'indole naturale gioca un ruolo fondamentale per la nostra appartenenza a un genere. In maniera alquanto stereotipata, è comune affermare che – per esempio – tra il carattere di una donna (o di un uomo) e la sua indole vi sarebbe un nesso naturale molto stretto. In molti sono infatti ad affermare che esistono le inclinazioni naturali e che queste sarebbero in grado di fare la differenza tra individui di sesso diverso.

Più precisamente, le inclinazioni naturali sarebbero in grado di strutturare diversamente il temperamento di donne e uomini. Secondo questa prospettiva, uomini e donne sarebbero portati – per la loro differente *natura* – verso tipi diversi di attività o di studio. Ovvero, è la loro diversa indole che renderebbe i primi più capaci a svolgere certi ruoli sociali o lavori; le seconde più adatte a giocare socialmente un ruolo o un lavoro opposto a (o diverso da) quello maschile. Le donne sarebbero per natura più docili, più facili alla sottomissione, a prendersi cura della propria famiglia e in generale degli altri; gli uomini invece sarebbero più indipendenti, più ambiziosi e meno capaci nell'attività di cura. Inoltre, molte donne sono così profondamente convinte di questa tesi (lo stesso vale per molti uomini) da essere anche

⁶ Si veda ad esempio: V. Tripodi, *Pensare le categorie di genere come tropi*, "Rivista di Filosofia", 3, 2009, pp. 347-372; V. Tripodi, *Convenzioni e generi. Donna (o uomo) si nasce o si diventa?*, "Rivista di Estetica", 41, 2, 2009, pp. 39-57.

⁷ Cfr.: C. Lalli, *Tutti pazzi per il gender. Orgoglio e pregiudizio di genere*, Fandango Libri, Roma, 2016.

pronte a difenderla con forza. La naturale indole formerebbe, è comune pensare, anche il carattere di un individuo. Tra i sostenitori dell'esistenza delle inclinazioni naturali e dell'essenza (biologica o sociale) relativa ai sessi o generi troviamo anche filosofi illustri. Tra le inclinazioni naturali, Tommaso d'Aquino inserisce per esempio la riproduzione attraverso l'atto sessuale e la conservazione della specie. Tuttavia, dato che per Tommaso l'unione tra uomo e donna è legittima solo all'interno dell'istituzione sociale e religiosa del matrimonio, l'inclinazione naturale alla conversazione della specie è anche connessa alla cura e all'educazione della prole. Mansioni queste che Tommaso vede più in linea con il *femminile*. Nella storia del pensiero occidentale, non mancano i filosofi che hanno offerto una caratterizzazione negativa della natura e dell'indole femminile. Secondo Aristotele, per esempio, «il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra a obbedire»⁸. Il carattere delle donne, afferma invece Tommaso, è naturalmente «difettoso» e «mancato»⁹. Per Tommaso, la donna è un «un essere occasionale». Mentre Agostino specifica che «il soggetto che agisce [il maschio] è più nobile di quello che riceve [la femmina]»¹⁰ e aggiunge: «la donna è una bestia, né salda né costante»¹¹.

Esiste davvero, ed eventualmente a cosa corrisponde, l'essenza delle donne e degli uomini di cui qui si parla? È bene precisare fin da subito che il punto di vista che si vuole qui proporre, e che emergerà più avanti, è molto distante da questa visione che appartiene anche a una certa tradizione filosofica e che prende il nome di “essenzialismo dei generi”. Rimando alle pagine successive l'esame delle ragioni che mi portano a prendere le distanze da questa prospettiva e dall'idea che il genere sia un'evidenza naturale. Per il momento mi limito a precisare che in letteratura¹², rispetto ai generi, si è soliti distinguere due tipi di essenzialismo: quello *del tipo* e quello *dell'individuo*. Chi sostiene la prima forma di essenzialismo (quella *del tipo*) ritiene che a costituire i generi siano delle essenze o degli insiemi di proprietà essenziali. Secondo questa prospettiva, gli individui che cadono sotto la

⁸ Aristotele, *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, UTET Libreria, Torino, 2006, p. 72 [(Politica, I, 6,0.63b)].

⁹ Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, p. 1037 [i pars, Q. 92, A. 1].

¹⁰ Per questa citazione, tratta da “*De Genesi ad Litteram*” di Agostino, si confronti Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, op. cit., p. 1037 [i pars, Q. 92, A. 1].

¹¹ Per questa citazione, si veda S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, 2008, p. 26.

¹² Per un esame dettagliato in italiano dell'essenzialismo dei generi, rimando a V. Chizzola e B. Rähme, Genere in “APhEx”, 15\2017. Si veda anche: A. Stone, *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, “Journal of Moral Philosophy”, 1, 2004, pp. 135-153; C. Witt, *What is Gender Essentialism?*, in C. Witt, (a cura di), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Springer, Dordrecht, 2011.

categoria donna o uomo esemplificano e manifestano queste proprietà essenziali. Diversamente, chi sostiene la seconda forma di essenzialismo (quella *dell'individuo*) afferma che l'essere donna (o l'essere uomo) faccia parte (e in tal senso sia qualcosa di essenziale e costitutiva) dell'identità personale e/o sociale degli individui umani¹³. Alcuni ritengono che queste presunte caratteristiche essenziali siano spiegabili in termini biologici, vale a dire abbiano a che fare con il modo in cui è fatto il nostro corpo e da come nasciamo. Altri invece affermano che a essere essenziali siano piuttosto dei costrutti sociali (norme, regole e canoni connessi al genere). Queste due forme d'essenzialismo sui generi hanno però in comune il seguente aspetto: entrambe formulano delle generalizzazioni sulle caratteristiche essenziali per l'appartenenza al genere, ovvero esprimono delle tesi sulle (presunte) caratteristiche di genere che hanno la pretesa di essere vere o per tutte le donne o per tutti gli uomini (nessuno escluso).

Dobbiamo dunque concludere che anche l'indole abbia un genere? E, se le cose stanno così, in che modo la differenza tra indole femminile e maschile si declinerebbe? C'è *un* modo in cui il femminile (o il maschile) dovrebbe manifestarsi o prendere forma? Cosa accade quando la nostra indole è ritenuta non conforme al genere a cui apparteniamo o con il quale si identifichiamo? Per rispondere a queste domande, rivolgiamoci l'attenzione alla nostra eroina e in particolare in questo paragrafo alle sue convinzioni in merito alla questione matrimoniale.

Isabel confessa a Lord Warburton – che le ha appena rilevato di essere innamorato di lei e che per questo vorrebbe chiederle la mano – la sua paura e riluttanza all'idea di unirsi in matrimonio affermando: «è che non sono così sicura di volermi sposare»¹⁴. La risposta che le viene fornita dall'addolorato Lord Warburton è la seguente: «è molto probabile che sia così. Non dubito che molte donne comincino così. [...] Ma poi spesso si lasciano convincere»¹⁵. Tuttavia, Isabel non ha alcuna intenzione di lasciarsi convincere (almeno per il momento) e si mostra lontana dall'immagine della donna docile e conciliante. Anzi, Isabel non ha timore a manifestare la propria ritrosia a stare dentro quella cornice che la società del suo tempo

¹³ Secondo l'essenzialismo dell'individuo proposto da Charlotte Witt, il genere non è un attributo delle persone bensì una caratteristica degli individui sociali. Non discuterò qui questa proposta. Mi limito a sottolineare che, secondo Witt, vi è una differenza metafisica tra persone e individui sociali. Tale differenza risiede nel fatto che l'esistenza di un individuo sociale dipende da una realtà sociale (fatta da un sistema di relazioni normative con altri individui), mentre l'esistenza di persona (in linea di principio) può non dipendere da una qualche realtà sociale.

¹⁴ H. James, *Ritratto di signora*, op. cit., p. 133.

¹⁵ Ivi, p. 134.

considera come la più congeniale a (e direi pure l'unica ammissibile per) una donna. Oltre ad essere sofferente per il rifiuto ricevuto, Lord Warburton sembra anche incredulo alla ragione offerta da Isabel. Quale sarebbe il motivo dell'incredulità di Lord Warburton? L'*innaturalità* della risposta di Isabel. O meglio, Lord Warburton considera *non credibile* quello che Isabel afferma in merito al fatto di non essere così sicura di volersi sposare. Più precisamente, egli sembra essere convinto che non sia nella natura di una donna il non desiderare di unirsi in matrimonio e mettere su famiglia. Specie poi quando, come nel caso di Isabel, l'offerta viene da un "buon partito" e da un uomo con tante qualità (onesto, gentile, di bell'aspetto, non solo colto ma anche elegante).

A ben vedere, il motivo del rifiuto di Isabel non sembra infatti essere legato all'identità e alla personalità del suo spasimante, verso il quale – James lascia intendere – ella prova anche interesse e attrazione. Lord Warburton sembra anche aver capito ciò. Vale a dire, il rifiuto in questione non è legato al fatto che Isabel ricambi o meno il sentimento del suo innamorato e voglia o meno sposarlo. Il lettore (o la lettrice) del romanzo di James può con ragione essere portato(a) a credere che Isabel nutra del sentimento e della simpatia per lui. Piuttosto, le perplessità di Isabel hanno a che fare con il prendere in considerazione il matrimonio in sé (e dunque non il matrimonio con Lord Warburton) come oggetto di un *suo* desiderio o come obiettivo da prefigurarsi nella propria vita. Nell'argomentare le sue ragioni, Isabel ribadisce con forza di non volersi votare «a una vita di infelicità»¹⁶ e in ciò sta esattamente il suo rifiuto. Il matrimonio non occupa per Isabel, almeno per il momento, quella centralità che invece forse *dovrebbe* avere nella vita di una donna. James riesce magistralmente a spiegare le ragioni di queste perplessità sulla vita matrimoniale. Isabel dichiara: «non potrò mai essere felice....isolando me stessa»¹⁷. A Lord Warburton che le chiede «ma isolando se stessa da cosa?»¹⁸, Isabel precisa: «dalla vita. Dalle occasioni e dai pericoli degli altri, da quel che la gente sa e sopporta»¹⁹. Isabel si sente dunque "ingabbiata", come accade spesso non solo ai personaggi fittizi ma soprattutto agli individui reali, nel non voler (o non riuscire a) rientrare in una certa tipologia femminile. Sposarsi in quel momento significherebbe per lei fare delle cose e non farne più altre; rinunciare in parte a se stessa o addirittura annullarsi.

¹⁶ Ivi, p. 163.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ivi, p. 164.

¹⁹ Ibidem.

È lecito chiedersi: qual è l'immagine a cui Isabel vuole sottrarsi o che non riesce a incarnare? Isabel non vuole scegliere una condizione in cui sarebbe costretta a "vivere per gli altri" e "a non volere niente per se stessa". Specie per il contesto sociale poco emancipato rispetto alla questione femminile proprio dell'epoca in cui il romanzo di James è ambientato, il matrimonio non si concilia per una donna con l'indipendenza e la crescita personale sul piano intellettuale. Isabel sembra non voler aderire a questa immagine di donna, ovvero quella di un individuo passivo costretto a sottomettersi all'autorità di qualcun altro (in questo caso di un marito). Isabel non crede neppure che la possibilità di elevarsi intellettualmente dalla sua condizione risieda esclusivamente nel contrarre matrimonio e trovare un "buon partito". Fin dai primi capitoli del romanzo, James narra come Isabel non riesca a sentire suo quel modello di donna che vede (necessariamente) il matrimonio come qualcosa di desiderabile, *quell'evento* (per una donna inevitabile e da vivere come tra i più importanti della propria vita) in grado di contribuire alla felicità e alla crescita personale. Rimaniamo con la nostra attenzione ancora per un istante sulla proposta di matrimonio di Lord Warburton. Come si è osservato sopra, Isabel si sente imprigionata in un certo modello femminile; non riesce a omologarsi a quello che viene considerato un (legittimo e consentito) desiderio femminile bensì vorrebbe dare vita a desideri differenti. In breve, Isabel non desidera ciò che – in materia di matrimonio – una donna del suo tempo *dovrebbe* desiderare o essere espressione di una certa essenza e indole femminile.

Perché e in che modo l'immagine a cui Isabel non vuole aderire (ma sappiamo che finirà poi per cedere sposandosi con un altro uomo che non ama profondamente e che non la renderà neppure felice) può creare sofferenza? Cerchiamo allora di vedere più da vicino cosa sia ciò che fin qui abbiamo chiamato "immagine", "modello" e "tipologia" di donna e che da qui in avanti più propriamente definiremo come "stereotipo" di donna. Più precisamente, nel paragrafo successivo, proveremo a illustrare in che modo gli stereotipi di genere possano generare sofferenza influenzando il modo in cui guardiamo il confine tra i sessi e la differenza sessuale viene socialmente tracciata. Inoltre, esamineremo il modo in cui gli stereotipi condizionano anche il giudicare (come adeguato o meno) il nostro modo di essere femminile (o maschile) e quello altrui. Come si vedrà, questa immagine (ma in generale la categoria di genere) poco ha a che fare con la presunta essenza o indole naturale. Isabel, abbiamo visto, cerca di rivendicare (anche se per poco) il suo essere *diversamente* donna. Chiameremo questo modo di "essere diversamente donna", nelle pagine che seguono,

“essere un particolare tipo di donna”.

3. LA PRETESA DI DESIDERARE CIÒ CHE NON È DESIDERABILE

Da dove viene questa idea della nostra appartenenza a un genere abbia a che fare con la natura? Nella nostra cultura ordinaria (talvolta anche in quella scientifica) è fortemente radicata la convinzione che i generi (e i sessi) siano solo due, che si nasca maschi o femmine e si possa essere socialmente solo uomini e donne. Ho argomentato altrove²⁰ che le cose non stanno esattamente così e discusso la tesi per cui i sessi, secondo recenti studi di biologia e medicina, sarebbero più di due. Il tema dei sessi e dei generi è stato trattato dalla filosofia fin dall'antichità. Secondo Platone, per esempio, inizialmente vi erano tre sessi (maschio, femmina, ermafrodita)²¹; mentre l'idea che la nostra appartenenza a un sesso sia puramente biologica è alla base della nota distinzione, tra sesso e genere, introdotta da Simone de Beauvoir²². Secondo la nota distinzione tracciata da Beauvoir, il sesso distingue gli esseri umani in maschi e femmine; il genere in uomini e donne. Ma che dire dell'orientamento sessuale e il piacere sessuale? sono qualità naturali? Secondo Tommaso, un atto sessuale può dirsi “morale” e “naturale” se ha come fine ultimo la riproduzione. Tuttavia, nel dibattito contemporaneo sulla sessualità, lo stretto legame tra sessualità e natura è stato messo in discussione da Michel Foucault²³. L'orientamento sessuale e la dicotomia eterosessualità/omosessualità sono, afferma Foucault, il risultato storico di una “sessualità positiva” (da lui definita come “volontà di sapere”) che ha prodotto individui con specifiche tendenze sessuali. L'appartenenza a una categoria di genere non è dunque biologicamente determinata. Questo sembra essere in linea con quanto alcuni biologi hanno avanzato di recente, ovvero che la ripartizione femmina/maschio non rispecchia un modello naturale giacché questo modello nel mondo vegetale\animale può anche non presentarsi. Secondo alcuni biologi, è necessario pertanto introdurre nelle nostre tassonomie altre

²⁰ Si veda V. Tripodi, *Filosofia della sessualità*, Carocci, Roma 2011. Rimando anche a: A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, Basic Books, New York, 1985; *The Five Sexes: Why Male and Female Are not Enough*, in “The Sciences”, 33, 1993, pp. 20-4; *The Five Sexes: Revisited*, “The Sciences”, July/August, 2000, pp. 18-23; M. MIKKOLA, «Feminist Perspectives on Sex and Gender», in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 2011, disponibile online: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>>.

²¹ Platone, *Il Simposio*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 86-7.

²² S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, op. cit..

²³ M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità*, vol 1, Feltrinelli, Milano, 2009.

categorie sessuali giacché la ripartizione femmina-maschio non è sufficiente a descrivere i diversi modi in cui la natura può darsi. Anche la distinzione tra sessi è in parte, alcuni affermano, una costruzione sociale e – com'è stato ampiamente dimostrato da altri studi – il modo in cui pensiamo alle donne e agli uomini è fortemente influenzato da alcuni *cliché*. Di cosa si tratta? Che cosa sono esattamente questi schemi attraverso cui guardiamo il mondo e classifichiamo la realtà che ci sta attorno?

Gli stereotipi ²⁴ non hanno necessariamente, è bene precisare, un significato discriminatorio. Certamente, si tratta di meccanismi di generalizzazione e di semplificazione basati per lo più su elementi non sempre confermati dai fatti. Alcune di queste semplificazioni possono essere però neutrali e positive; a volte possono avere anche una qualche forma di utilità. Consideriamo qualche esempio. L'immagine dei francesi come persone romantiche non è in alcun modo offensiva sebbene sia un luogo comune non sempre veritiero. Così come l'immagine del Natale con il caminetto acceso e la neve bianca che appare di frequente nei film al cinema o nelle pubblicità che appaiono in televisione. Il Natale così rappresentato, si potrebbe obiettare, non corrisponde nei fatti a come chi festeggia il Natale lo vive oppure vorrebbe trascorrere questa festività. Si tratta di un'immagine del Natale che può in alcuni casi commuovere, in altri far discutere o irritare. Tuttavia, nessuna di queste rappresentazioni del Natale può essere considerata lesiva della dignità di una persona, di una fede e comunità religiosa o di una determinata categoria sociale. Tra gli stereotipi ve ne sono anche alcuni legati a particolari comportamenti e determinati costumi: per esempio, si associa non di rado il consumo di droga all'ascolto di musica rock. L'immagine dell'appassionato di Schubert che è al tempo stesso anche un consumatore di droga o alcol è certamente poco frequente!

Quando allora gli stereotipi creano danni, producono sofferenza e sono offensivi? Come si è accennato sopra, gli stereotipi non sono solo mere semplificazioni della realtà. Piuttosto, essi sono anche in grado di influenzare il nostro modo di percepire la realtà e i giudizi che possiamo formulare attorno a essa. Alcune immagini stereotipate con cui vediamo e classifichiamo il mondo sono negative e infondate. Per citare alcuni esempi, secondo un luogo comune piuttosto diffuso in Occidente, le donne guidano peggio degli uomini; gli uomini piangono meno delle donne; le donne sono più empatiche degli uomini; gli uomini

²⁴ Mi permetto di rimandare a V. Tripodi, *Stereotipi*, in M. G. Turri, *Manifesto per un nuovo femminismo*, Mimesis, Milano, pp. 209-224.

sono più razionali delle donne. Gli stereotipi hanno, è bene sottolinearlo, un valore normativo. Nel caso degli stereotipi di genere, essi contribuiscono a definire non solo la categoria di uomo o donna ma anche ciò che uomo e donna *dovrebbe* essere. Specie quando parliamo di donne e uomini, queste forme di generalizzazione possono essere *lesive* della dignità di alcuni gruppi sociali perché possono offrire un'immagine offensiva e non veritiera. Si pensi all'idea ancora diffusa oggi delle donne come individui dotati, per citare Aristotele, di una razionalità "dimezzata". L'idea che la razionalità appartenesse agli uomini e solo in parte alle donne ha ostacolato e discriminato quest'ultime nella loro possibilità di istruirsi, di occupare socialmente alcune posizioni sociali e svolgere alcuni lavori fuori e dentro casa. Storicamente, perché ritenute emotive e irrazionali, alle donne sono state precluse molte possibilità: quella di imparare a leggere e a scrivere, di andare all'università, di pilotare un aereo, di essere economicamente indipendenti, di votare, di diventare primo ministro. La lista delle opportunità negate alle donne è, come sappiamo, lunga. Ancora oggi, nonostante gli importanti cambiamenti storici e politici avvenuti, la disparità di genere è una triste realtà anche in Occidente (dove alle donne è data la possibilità di frequentare la scuola, insegnare all'università, fare il manager o guidare un autobus). Inoltre, nello stabilire cosa sia lecito per una donna o per un uomo, gli stereotipi possono essere *nocivi* perché creano sofferenza in chi non rispetta la presunta norma di genere e conseguentemente incidono negativamente sulle nostre vite influenzandone anche i nostri comportamenti abituali. Per riassumere, il valore normativo di uno stereotipo consiste dunque nello stabilire e nel fissare come un individuo *dovrebbe* comportarsi, cosa *dovrebbe* desiderare, come *dovrebbe* vestirsi o atteggiarsi, che attività svolgere per cadere sotto una determinata categoria di genere e non in un'altra.

Che cosa accade a chi ha comportamenti, modi di sentire e atteggiamenti non corrispondenti al concetto rigido che si ha di una categoria di genere? Il non ricadere in una norma socialmente accettata e costruita produce sofferenza perché un individuo che non la rispetta può sentirsi (o essere giudicato dagli altri) *inadeguato*. Pensiamo alle donne ritenute poco femminili perché non amano vestirsi o truccarsi come un certo canone stabilisce, ai bambini che amano vestirsi di rosa o giocare con le bambole. In molti, questa inadeguatezza a una norma sociale o immagine rigida si traduce in emarginazione e isolamento.

Torniamo di nuovo al caso di Isabel. Si potrebbe obiettare che il contesto sociale in cui Isabel si muove sia molto diverso da quello attuale (almeno in Occidente). Nel caso specifico

poi del matrimonio, oggi una donna è libera di non sposarsi, può convivere, avere una relazione con una persona dello stesso sesso e – dove questo è possibile – unirsi in matrimonio con essa o adottare un(a) bambino(a). La società attuale non impone a una donna di avere dei figli. A differenza di Isabel, una donna oggi può liberamente decidere se avere o non avere figli e la scelta di non averne è per lo più socialmente accettata. Se le cose stanno davvero così, il caso di Isabel non può essere esemplare dell'esperienza di una donna dei giorni nostri. Ma le cose stanno davvero così? Personalmente ne dubito. Innegabilmente non si può contestare che vi siano profonde differenze tra l'ambiente sociale di Isabel e il nostro. Eppure, il potere degli stereotipi agisce in maniera negativa sul modo di declinare il femminile tanto di Isabel quanto delle donne contemporanee (ma l'analisi potrebbe essere estesa anche al genere maschile). Il senso di inadeguatezza provato da Isabel corrisponde a quello che non di rado provano anche molte donne nella realtà quando non si sentono all'altezza della norma che caratterizza il proprio genere. La sensazione è la stessa, vale a dire quella di sentirsi intrappolate in un canone di genere che deve essere rispettato e soddisfatto. Nel modo in cui soddisfiamo quel canone o quella norma, non godiamo in verità di molta libertà e non sempre riusciamo a evitare forme di emarginazione o auto-emarginazione.

Consideriamo il caso del matrimonio e più in generale delle relazioni sentimentali. La scelta di rimanere *single* o di non fare figli è tutt'oggi una scelta non facile da gestire per una donna. Diverso è il caso dell'uomo. È infatti, da un punto di vista sociale, maggiormente accettata l'idea che un uomo possa decidere di non impegnarsi in una relazione duratura. È vero che anche nel caso degli uomini agiscono degli stereotipi. Per esempio, comunemente un uomo che non vuole sposarsi è considerato un immaturo o una persona che non è in grado di impegnarsi in una vita a due e assumersi delle responsabilità. Tuttavia, la condizione di un uomo *single* – anche quando è considerato una persona che non vuole mettere “la testa a posto” – non suscita tanto scalpore. Sebbene anche gli uomini possano essere vittime di luoghi comuni, la scelta di una donna che decide (in maniera libera e consapevole) di non aver una relazione sentimentale esclusiva è socialmente meno accettata e condivisa. Una donna che non si sposa, che non ha una relazione sentimentale stabile e non ha figli è socialmente considerata una persona a cui “manca qualcosa”. La scelta di non avere figli suscita sospetto e diffidenza da parte di molti. Il mancato desiderio di maternità da parte di una donna è spesso considerato come espressione di egoismo e narcisismo. Una donna che

non vive per scelta la maternità è ritenuta incapace di amore e generosità. Talvolta, data la anormalità con cui viene guardata una condizione simile, il pensiero più comune che si esprime quando un caso di questo genere si presenta è che *in verità* le cose stanno diversamente. Vale a dire, è comune pensare che una donna sia single non per scelta ma perché non ha trovato qualcuno che ricambi il suo sentimento, perché è una donna delusa da precedenti esperienze sentimentali o perché ha avuto relazioni affettive o familiari (magari con i propri genitori) negative. Insomma, anche oggi – a me pare – la scelta di una donna di non unirsi sentimentalmente o riprodursi non è considerata come una scelta vera e propria. E dunque non è trattata come una scelta comprensibile da accettare e rispettare.

Ma c'è di più. Anche quanto questa viene valutata come una vera scelta, per lo più si ritiene che sia una scelta *innaturale*. Dunque, quando una donna verbalizza il suo desiderio di non voler figli, il pensiero comune del suo interlocutore (maschio o femmina che sia) è che la ragione sia *nei fatti* un'altra: magari quella donna non può avere figli – spesso si crede – o prova vergogna oppure imbarazzo a dirlo. La ragione non è mai quella espressa. Come nel caso di Isabel, non si crede a una donna che dice che non ha figli (o non è sposata) semplicemente perché non vuole averne (o non desidera fare questo passo). Dunque, a ben vedere, Isabel e una donna che non vuole figli o sposarsi sono vittime della stessa forma d'ingiustizia, quella che Miranda Fricker ha definito *ingiustizia epistemica*²⁵. Secondo la definizione di Fricker, entrambe non vengono prese sul serio e non sono considerate credibili rispetto a quello che dichiarano di desiderare o pensare. Ciò che ci porta a non credere a ciò che una persona dice è proprio l'attivazione (consocia o inconscia) di uno stereotipo. Nel caso della donna che non desidera figli, lo stereotipo che si attiva è per esempio quello secondo cui una donna non può dirsi completa senza l'esperienza della maternità e che dunque non possa desiderare qualcosa considerata come contraria alla sua naturale indole. Questa forma d'ingiustizia ha luogo quando a un nostro interlocutore attribuiamo una minore credibilità rispetto a quella che meriterebbe a causa di un pregiudizio (di genere, sessuale o di razza) che nutriamo (inconsciamente o implicitamente) rispetto alla sua identità. Una donna spesso non viene presa sul serio per quello che dice perché si attiva nella persona che ascolta un pregiudizio di genere. L'attivazione di questo pregiudizio influenza negativamente il giudizio che possiamo formulare sulla persona con cui stiamo interagendo. Questo tipo di esperienza di ingiustizia è, come sottolineato sopra,

²⁵ M. Fricker, *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

molto comune tra le donne. Quello che le donne dicono o pensano viene spesso frainteso, sottovalutato, considerato falso o troppo vago. Questo è legato all'idea (presente storicamente – come abbiamo visto nelle pagine precedenti – in molti illustri filosofi che hanno argomentato a sostegno di essa) che le donne, perché più emotive, sarebbero irrazionali e dunque poco consapevoli del valore delle proprie argomentazioni.

Il caso di Isabel è dunque esemplare di questa forma di sottovalutazione. Sebbene abbia delle ottime ragioni nel ritenere che non voglia sposarsi, Isabel non viene creduta da Lord Warburton. Analogamente, per quanto abbia delle buone ragioni nel ritenere che non voglia sposarsi o avere figli, nella maggior parte dei casi una donna non viene creduta quando esprime questo suo desiderio. Per riassumere, gli stereotipi hanno dunque anche la forza di stabilire in qualche modo anche ciò che un individuo – in quanto appartenente a un certo genere – *dovrebbe* desiderare e ciò che *può o non può* volere.

4. ESSERE ARBITRI DEL PROPRIO DESTINO

Ritorniamo a Isabel e questa volta consideriamo la sua idea d'indipendenza. In un passo molto inteso in cui Isabel rifiuta la proposta di matrimonio di Caspar Goodwood, James riporta queste sue parole espresse – precisa lo scrittore – “con un leggero tono d'importanza”: «se c'è qualcosa al mondo che davvero mi preme [...] è la mia personale indipendenza»²⁶. Poche righe più in basso, quando Caspar Goodwood le fa osservare che «una donna non sposata – una ragazza della sua età – non è indipendente» perché «ci sono molte cose che non può fare» in quanto «ogni suo passo è controllato ed ostacolato»²⁷, Isabel risponde: «dipende da come una donna considera il problema»²⁸. Caspar Goodwood è disposto ad aspettare Isabel, non ha difficoltà ad accettare il suo desiderio di viaggiare e conoscere il mondo e che soprattutto non vuole che Isabel «sia vittima delle convenzioni»²⁹. Tuttavia, Isabel anche in questo caso rifiuta la proposta di matrimonio. Le ragioni in questo caso sono le seguenti: il suo voler fare quel che sceglie di fare, l'importanza di avere la possibilità di giudicare dal suo punto di vista e di essere arbitra del suo destino.

Se dunque gli stereotipi incidono in maniera così determinante nel modo in cui guardiamo e valutiamo (positivamente o negativamente) la nostra appartenenza al genere e

²⁶ H. James, *Ritratto di signora*, op. cit., p. 198.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, p. 199.

quella altrui, che margini abbiamo per essere arbitri della nostra appartenenza ad una categoria di genere e rivendicare un modo diverso o *particolare* (per usare un'espressione introdotta nelle pagine precedenti) di essere donna (o uomo)? Inoltre, se è possibile rivendicare modi particolari di esprimere e manifestare la femminilità (o mascolinità) questo vuol dire che la distinzione tra i due generi non abbia senso, che debba essere superata o venir meno?

Secondo alcuni, affermare che il genere possa declinarsi in modi diversi significa affermare che la differenza sessuale andrebbe rimossa. Prima di passare a spiegare in che termini possiamo rivendicare la nostra e l'altrui diversa partecipazione a un genere, vorrei chiarire di seguito questo punto importante. Ovvero, la questione della possibilità o addirittura della necessità di liberarsi dal genere. Si afferma spesso che rivendicare la diversità di genere significhi auspicare che il genere (ed anche il sesso) diventi un tratto secondario. Il genere diventerebbe, questo è il timore, una delle variabili che contribuiscono a formare la nostra identità come ad esempio il colore dei capelli o degli occhi, l'altezza, la misura del piede o il tono della voce. Concordo con chi, come Judith Butler, precisa che difendere la diversità di genere non vuol dire difendere una posizione che prospetta e auspica un mondo senza generi o post-genere. Eliminare i generi significherebbe, ritengo, pensare a una realtà sociale priva di storia e di cultura. Come si è detto sopra, appartenere a un genere ha a che fare con le norme (storicamente e socialmente determinate) con cui tutti i giorni ci confortiamo. Nel bene e nel male, queste norme ci sono state impartite dai nostri genitori; ci vengono confermate quotidianamente nella nostra interazione con gli altri, dai media, dai giornali, dai film e dalla pubblicità. Altresì, queste norme attraverso cui decliniamo e affermiamo (o meno) la nostra appartenenza a un genere vengono da noi stessi(e) perpetuate nelle scelte di vita che facciamo o nelle fantasie e desideri che formuliamo. Come è stato sottolineato, queste norme ci forniscono delle *prescrizioni*: ciò che dobbiamo fare e non dobbiamo fare per essere donna (o uomo) e per cadere sotto la categoria universale "donna" (o "uomo"). Pertanto, come spiega Butler, con queste norme siamo costretti(e) a negoziare continuamente perché il genere è oggetto di discussione pubblica costante. Possiamo certo rifiutare queste norme oppure scegliere di aderirvi in maniera appassionata o incarnarle con ardore. Tuttavia, l'operazione (se mai fosse possibile) di eliminare il genere è insensata perché, in quanto animali sociali, non possiamo non tenere presente (e confrontarci con) un complesso di *norme* così *sedimentate* nel corso di decenni

(se non di secoli) e tramandate di generazione in generazione. Inoltre, non possiamo vivere senza norme e per funzionare il mondo necessita anche di quelle di genere. Importante è però comprendere che le norme di genere, come i progressi storico-politici di emancipazione mostrano, possono essere *rivedibili*. Spetta pertanto a noi comprendere quali aspetti di queste norme producono discriminazione, esclusione e sofferenza. Una delle ragioni che ha spinto Beauvoir a distinguere il sesso e il genere era proprio di natura politico-sociale: se il genere è una costruzione sociale, allora la sottomissione della donna non è un “destino biologico”³⁰ bensì è connessa a un certo modo in cui culturalmente intendiamo la differenza sessuale. Questo *modo* non dipende infatti dalla natura o dal fatto di essere nati con un corpo dotato di alcune caratteristiche bensì da noi. Ovvero, è il modo in cui costruiamo socialmente e culturalmente la differenza sessuale tra individui (e non la differenza tra sessi determinata dalla natura) che regola la divisione sociale dei ruoli tra donne e uomini e dà eventualmente luogo a forme di disparità.

Si potrebbe tuttavia obiettare che il modo in cui definiamo un genere (in modo in cui per esempio intendiamo “cosa vuol dire essere donna”) riguardi solo ed esclusivamente un gruppo di individui, ossia quelli che cadono (o aspirano a cadere) sotto quella categoria. Vale a dire, alcuni potrebbero dire, la definizione della categoria “donna” è una questione che riguarda solo le donne o chi vorrebbe essere riconosciuta tale. Al contrario, ritengo che invece questa sia una questione che tocca e dovrebbe toccare tutti gli individui di una comunità (donne e uomini che siano)³¹. Lo stesso vale per il genere uomo. Per quale ragione? Semplicemente perché tutti noi siamo implicati e partecipiamo quotidianamente (chi con più e chi con meno consapevolezza) ai quei meccanismi e a quelle dinamiche sociali attraverso cui l’identità di genere si costruisce. In quanto uomini e donne, tutti noi partecipiamo a questa costruzione e ne subiamo l’influenza o i condizionamenti. Se così, è allora dal tipo di risposta che diamo o che siamo disposti a dare (come singoli e come comunità) alla domanda per esempio “cosa vuol dire essere donna(uomo)?” che vengono (o possono essere) stabilite le possibilità, le opportunità o le aspettative per chi appartiene al genere donna (uomo).

Torniamo dunque alla tesi che si vuole qui proporre, vale a dire quella secondo cui

³⁰ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, op. cit., pp. 57, 280, 324.

³¹ L. Gasparri, *Diventare uomini. Relazioni maschili senza oppressioni*, Settenove, 2017; S. Ciccone, *Essere maschi tra potere e libertà*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2009.

l'appartenenza a un genere è espressione di un modo particolare (dei diversi possibili) in cui il genere può manifestarsi. Donne e uomini sono diversi perché appartengono a culture ed epoche diverse. Anche all'interno della stessa comunità ed epoca storica, donne e uomini esprimono delle diversità. Vale a dire, io e la mia collega che in questo momento sta scrivendo seduta alla scrivania di fronte alla mia sono espressione di due modi peculiari di essere donna: il suo differisce dal mio e viceversa. La mia collega ed io siamo appunto due donne diverse. In virtù di questa manifesta diversità, sembra piuttosto ardua (se non impossibile) l'impresa di individuare un'essenza del genere *donna* o del genere *uomo* sia in termini biologici sia in termini socio-culturali. Se così non fosse, ed è questa la tesi che vorrei negare, allora i generi andrebbero pensati come qualcosa appartenente a un ordine naturale o sociale inteso come eterno e non modificabile. Da ciò ne consegue, a mio parere, che ogni tentativo essenzialista sia destinato a fallire per almeno due ragioni: non può descrivere in maniera esaustiva in cosa consiste la diversità nella partecipazione a un genere (ovvero che due donne, io e la mia collega ad esempio, siano diverse pur essendo dello stesso genere) e conseguentemente, non riuscendo a coglierne le singole peculiarità, esclude da queste categorie alcuni individui (ovvero, stabilisce chi devia da un certo ordine). Ogni tentativo di questo tipo sarebbe poco esaustivo perché finirebbe per non cogliere una qualche essenza del genere *donna* (o *uomo*). Vi sono per esempio donne che non possiedono tutte le qualità essenziali (siano queste biologiche o sociali) che una comunità ritiene per cadere sotto quella categoria ma che vogliono (con una pretesa legittima) di essere riconosciute e trattate come donne. Pensiamo a un individuo che, sebbene non femmina da un punto di vista biologico, svolge socialmente un ruolo da donna e pertanto desidera (legittimamente) essere considerato e trattato come donna. I tentativi di individuare delle caratteristiche essenziali dei generi *donna* e *uomo* rischiano di essere, dal punto di vista descrittivo, inadeguati oppure esclusori. Come si vedrà, la mia proposta invece è a favore di una definizione dei generi *donna* (o *uomo*) che sia più inclusiva e che sia in grado di comprendere anche tutti quelli (e tutte quelle) che si identificano come appartenenti a un determinato genere. Solo una definizione che riesce in questo scopo può dirsi, credo, estensionalmente adeguata. Ciò che vorrei fosse esplicito nella mia proposta è che non credo sia possibile fornire di condizioni necessarie e sufficienti dell'appartenenza di un individuo al genere *donna* o al genere *uomo*.

Tuttavia, come si è detto sopra, abbiamo bisogno della categoria di genere. Se da un lato

fornire una definizione adeguata della categoria di genere non vuol dire offrire una lista di caratteristiche necessarie e sufficienti per l'appartenenza al genere *donna*, dall'altro credo sia importante offrire una qualche esplicitazione del concetto di genere per rendere comprensibili e giustificabili almeno alcune delle nostre affermazioni politico-normative. Occorre fornire un'esplicazione inclusiva e utile sul piano socio-politico e culturale del genere *donna* e del genere *uomo*. Quello che voglio qui proporre senza troppi tecnicismi è una riformulazione (e che ho discusso in maniera più analitica e dettagliata in altri testi) della nota tesi di Beauvoir che recita «donna non nasce, piuttosto lo si diventa»³². Per Beauvoir, l'essere donna non è una mera identificazione con l'essere femmina. Lo stesso potrebbe dirsi chiaramente anche per l'uomo: l'essere uomo non si riduce all'essere maschio. Essere donna, precisa Beauvoir, è molto di più del semplice fatto di essere un corpo dotato di alcune caratteristiche biologiche differenti da quello maschile. Cosa si intende per "molto in più"? È opportuno precisare che Beauvoir non vuole negare l'aspetto biologico o affermare che esso non sia un dato rilevante. Piuttosto, con la sua tesi Beauvoir vuole sottolineare che il genere sia una costruzione sociale. Il modo in cui si diventa donna (o uomo) ha a che fare con il modo in cui veniamo educati, cresciuti e più in generale con quel complesso sistema di doveri, credenze, aspettative che una determinata comunità ritiene determini quale debba essere la condizione della donna (o dell'uomo) e la sua posizione all'interno di quel contesto sociale. In breve, l'essere donna o l'essere uomo sono prodotti culturali. Secondo la prospettiva di Beauvoir, si nasce femmina o (maschio) e diventa donna (o uomo) perché le nostre pratiche sociali ci impongono di giocare sul piano sociale ruoli differenti. L'appartenenza al genere è dunque qualcosa di complesso in cui i fattori determinanti sono molteplici (educazione, cultura, interazione con gli altri e così via). Se le cose stanno così, essere femmina è semplicemente *un* aspetto dell'essere donna.

Vorrei elaborare ulteriormente questa posizione per dare maggior importanza e valore non solo alla diversità ma anche alla particolarità e all'individualità dell'appartenenza al genere. Proverò a illustrare brevemente questa tesi di seguito e per farlo ritornerò a Isabel.

Quando si parla di donne, non si tiene a volte sufficientemente conto del fatto che le donne sono molto diverse tra loro. Come vi sono differenze tra i due generi, così vi sono molte differenze tra gli appartenenti a un genere. In relazione anche alla propria comunità di appartenenza, ogni donna ha caratteristiche proprie. Una donna può essere occidentale,

³² S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, op. cit., p. 271.

orientale, cattolica, musulmana, atea, afroamericana, eterosessuale o lesbica; ci sono donne che amano la musica classica, quelle che ascoltano solo il rock; donne che preferisco il teatro al cinema e così via. Molte donne sentono il bisogno anche di rivendicare le proprie peculiarità o semplicemente che queste vengano riconosciute. Di conseguenza, contrariamente di quanto alcuni hanno sostenuto, non credo che non si possa considerare l'appartenenza al genere come un modo speciale in cui un individuo partecipa a un universale e affermare che ciò che tutti gli individui che cadono sotto quel determinato genere condividono è appunto un universale (aristotelicamente inteso). Vale a dire, non credo che tutte le donne siano tali perché condividono necessariamente un tratto in comune.

Piuttosto, la mia tesi è che l'essere donna sia semplicemente *qualcosa* che una particolare persona – e solo quella – possiede. L'essere donna è, ritengo, la somma delle differenti caratteristiche che un individuo esprime. Isabel Archer, ad esempio, può essere considerata come la somma di alcune qualità e caratteristiche individuali. Tra i tratti particolari di Isabel che definiscono la sua appartenenza al genere femminile possiamo per esempio includere: “il suo modo particolare di amare il viaggiare”, “il suo modo particolare di essere una cittadina americana appartenente alla classe media”, “il suo modo particolare di essere un essere umano di sesso femminile” e così via. Questi e molti altre qualità individuali che Isabel manifesta costituiscono il tipo di donna (fittizia) che è.

Questo modo di intendere il genere permette dunque di difendere i tratti individuali del genere e al tempo stesso affermare che ogni persona ha un suo particolare modo di esprimere il genere che appartiene solo a lei. Paragrafando Beauvoir, non si diventa semplicemente donna (o uomo) bensì una particolare donna (o un particolare uomo). Esiste il modo di essere donna che caratterizza Isabel e solo Isabel; esiste il modo di essere donna che invece caratterizza la mia persona e solo la mia persona. Il modo di essere donna di Isabel esiste (in un mondo fittizio) perché esiste (nella finzione del romanzo di James) Isabel; il mio modo di essere donna esiste nel mondo reale perché io esisto in un dove (qui) e in un quando (adesso). Se io non esistessi o James non avesse scritto *Ritratto di signora*, non ci sarebbe né il modo di appartenenza al genere donna di Isabel né il mio. Riconoscere gli aspetti individuali e particolari del genere, ritengo, ha diversi vantaggi. Quello più importante è il seguente: solo valorizzando e riconoscendo le differenze tra i modi di partecipazione al genere possiamo sperare di superare o quantomeno mitigare quel senso di

inadeguatezza di Isabel (comune a molte donne) rispetto alla sua condizione femminile che James così magistralmente descritto.

Bibliografia

ARISTOTELE

(2006), *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, UTET Libreria, Torino.

(2007), *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

BUTLER J.,

(1996), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, 1993).

(2006), *La disfatta del genere*, a cura di O. Guaraldo, trad. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma (ed. or. *Undoing Gender*, 2004).

(2013), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Gender Trouble*, 1990).

CHIZZOLA V., RÄHME B.,

(2017), *Genere*, "APhEx", 15\2017.

CICCONI S.

2009, *Essere maschi tra potere e libertà*, Rosenberg&Sellier, Torino.

DE BEAUVOIR S.,

(2008), *Il secondo sesso*, trad. it. di M. Adreose e R. Cantini, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Le Deuxième Sexe*, 1949).

FAUSTO-STERLING A.

(1985), *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, Basic Books, New York.

(1993), *The Five Sexes: Why Male and Female Are not Enough*, in "The Sciences", 33, pp. 20-4.

(2000), *The Five Sexes: Revisited*, "The Sciences", July/August, pp. 18-23.

FINE C.,

2010, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*, London, Icon Books.

FOUCAULT M.

(2009), *La volontà di sapere, Storia della sessualità*, vol 1, Feltrinelli, Milano (ed. or. *La volonté de savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976).

FRICKER M.

(1998), *Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 98 (2), pp. 159-177.

(2007), *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, Oxford.

GASPARRINI L.,

2017, *Diventare uomini. Relazioni maschili senza oppressioni*, Settenove, Cagli PU, 2017.

HASLANGER S.

(2000), «Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?», *Nous*, 34, 1, pp. 31-55.

JAMES H.

(2013), *Ritratto di signora*, a cura di Luigi Lunari, Feltrinelli, Milano.

LALLI C.

(2016), *Tutti pazzi per il gender. Orgoglio e pregiudizio di genere*, Fandango Libri, Roma.

MIKKOLA M.

(2011), «Feminist Perspectives on Sex and Gender», in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>.

PLATONE

(2009), *Il Simposio*, Einaudi, Torino, 2009.

SAUL J.

(2013), *Implicit Bias, Stereotype Threat and Women in Philosophy*, in JENKINS F., HUTCHISON K.

STOLJAR. N.

(1995), *Essence, Identity, and the Concept of Woman*, "Philosophical Topics", 23, pp. 261-293.

(2011), *Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate*, in Witt (a cura di), pp. 27-46.

STONE A.

(2004), *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, "Journal of Moral Philosophy", 1, pp. 135-153.

TOMMASO D'AQUINO

(2014), *La somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

TRIPODI, V.

(2009a). *Pensare le categorie di genere come tropi*, "Rivista di Filosofia", 3, pp. 347-372.

(2009b). *Convenzioni e generi. Donna (o uomo) si nasce o si diventa?*, "Rivista di Estetica", 41, 2, pp. 39-57.

(2011), *Filosofia della sessualità*, Carocci, Roma.

(2013), *Stereotipi*, in M. G. Turri (a cura di), *Manifesto per un nuovo femminismo*, Mimesis, Milano, pp. 209-224.

(2015), *Filosofie di genere. Differenza sessuale e ingiustizie sociali*, Carocci, Roma.

WITT C.

(2011a), (a cura di), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Springer, Dordrecht.

(2011b), *What is Gender Essentialism?*, in Witt (a cura di) (2011), pp. 11-25.

(2011c), *The Metaphysics of Gender*, Oxford, Oxford University Press.